

宗教における鏡

— 日本の鏡を事例として —

井手直人

はじめに

本稿は、日本における象徴としての鏡の宗教的意味、すなわち、象徴としての鏡の意味を通してあらわになる宗教的世界及び宗教的人間の存在様態を把握することを目的とする。鏡は、日本の宗教現象においては、多様な意味付けを担って、神道、仏教、民間信仰といった様々な宗教的伝統のうちにあらわれており、しかもその起源は少なくとも弥生時代（紀元前二世紀末頃）までさかのぼることができる。その意味で、鏡は日本における重要な宗教的象徴の一つである。宗教現象における象徴としての鏡についての考察は、これまで主として考古学、歴史学、仏教学、神道学といった領域においてなされていたが、これらの諸領域における考察は、鏡の、個々の歴史的状况における、その時、その状況での具体的な意味に関心が傾いており、統合的視点にたつて、宗教的な脈絡の中にあられる鏡が何を意味するのかということが、すなわち、鏡の普遍的な意味ということが、十分に明らかにされてこなかったように思われる。そ

こで、本稿では宗教現象学の方法論を用い、日本における象徴としての鏡の普遍的な意味を理解することを試みる。

長谷正當によれば、宗教現象学の方法論に関しては、相互補完的な関係にある二つの側面がある。第一は、「比較的方法」を用いることによつて、考察対象の歴史的なあらわれの背後にある普遍的な構造や意味を把握する形態学的な側面である。この構造や意味は、宗教現象において狙われている志向的对象である。しかしこの考察対象は、歴史的、政治的、経済的、社会的な狙いとも結びついている。宗教現象学が把握しようとするものは何よりも宗教的な構造と意味であるが故に、宗教現象に固有な狙いを分離し、取り出さなくてはならない。この作業を行うのが形態学的側面である。そして第二は、この構造や意味を、宗教的主体との繋がりに問う解釈学的側面である。形態学的考察において取り出された構造や意味が、たんに志向的对象として狙われているというだけにとどまるとき、それは宙に浮いている。何故なら、宗教現象においては、その意味の指示する対象が、感覚的对象ではないが故に隠されているからであ

る。したがって、宗教現象において狙われているものが、宗教的主体の志向とどのように関係しているかということが問題となる。この問題を担うのが、解釈学的側面である。¹⁾ 勿論、この二側面は明確に区別され得るものではなく、各々が相互に浸透しているのであるが、本稿では、便宜上、意識的に両者をわけつつ、考察を進めることにしたい。

そこで、第一に、形態学的側面に主眼をおいて、多様な歴史的意味をもつ鏡の諸様態を、分類、整理し、そのような個々の歴史的意味の背後に一貫してあらわれている、意味の基層となつていているもの、すなわち、象徴としての鏡の意味の「普遍的基層」を取り出すことを試みる。そして第二に、解釈学的側面に主眼をおいて、この「普遍的基層」が、如何なる宗教的世界及び宗教的人間の存在様態をあらわにするかを明らかにしたい。

一 鏡の象徴的意味の普遍的基層

日本の宗教現象における鏡の位置づけ、その置かれているコンテキスト、およびその効用は、宗教現象における鏡の時間的、空間的な分布範囲の広さと比例するかのよう²⁾に、実に多種多様である。ここで、先行研究によって明らかにされてきたことを整理しつつ簡単に見ておきたい。

齊藤孝によれば、鏡の様式と用法を、時代の流れと対応させながら三つの時期に分けることが可能である。すなわち、第一期・漢式鏡時代・弥生・古墳時代、第二期・唐式鏡時代・奈良朝時代とその前後、第三期・和鏡時代・平安中期以降の三つである。基本的に、

第一期においては、鏡は祭政一致社会における族長達の祭祀権及び支配権のシンボルとされ、それが、族長の死とともに墓に副葬される宝器となり、第二期においては、鏡は絶対者と直接結びつくことによって、寺社に奉納されるようになる、さらに第三期においては、第二期において見られた鏡の意味付けが定着し、さらに多様な鏡信仰が生まれる、という分類である。²⁾ 差し当たつてこの分類法に基づきながら、先行研究を参照しつつ、鏡の諸様態を整理すると、以下のようにまとめられる。³⁾

第一期 ・ 太陽と関係するものと捉えられ、族長の墓に副葬される。

第二期 ・ 仏教との関連において、舍利具、鎮壇具として鎮魂具としての機能を果たしている。あるいは、莊嚴具として仏像の周囲に配され(縣仏)、仏性の本質的実体があらわれる場とみなされる。

・ 神道との関連において、天照大神の御霊代とされる。
あるいは、弊帛として鎮魂儀礼に用いられる。

・ 鏡が月と関係のあるものと捉えられ、鏡を通して、月のもつ不死性を得ようとする。

第三期 ・ 御正躰、あるいは鏡像と呼ばれる鏡(鏡面に仏像がみつけられた鏡)が寺社に奉納された。その理由は、死者供養のためや病氣平癒の祈願のためなど様々である。

・ 仏教において、経塚に埋納される。その理由としては、経塚がつくられた聖地の産土神の力に頼るといふものや、地中の邪気や悪霊から塚を守護するというこ

とが考えられる。

・海神がいる海に、海神を鎮めるために（したがって、海が荒れるのを鎮めるために）奉納される。

・古来からの霊山信仰において、神的存在が宿る場であると思なされている山中の湖、沼、池に奉納される。

その理由は、五穀豊穰祈願、大漁祈願、病平癒祈願、祈雨など様々である。

歴史的推移にあわせて、宗教現象における鏡の位置づけ、および鏡がもつ力をまとめると以上ようになる。鏡が結びついている対象は様々であり、例えば、太陽、月、水（龍、蛇）、諸神、諸仏、諸霊といったものがある。鏡がもつ力の面をみても、その諸対象のもつ性質にしたがって千差万別であり、豊穰（豊作、大漁、雨）の招来、不死、不老長寿の獲得、浄化、鎮魂をするなどといったものがある。

従来 of 諸研究においては、象徴としての鏡の意味は、鏡が結びつく諸対象のもつ性質と同義であり、従って、一貫した統一的なものではなく、網羅的ではあるが、並列的な意味を列挙するにとどまるくらいがあった。確かに、それは当然の結果ではある。ここで、一つの事例をみてみたい。

祈雨の儀礼として、山中の池に鏡が奉納される場合がある。吉野裕子は、この事例の考察において、鏡は蛇（あるいは蛇の目）の象徴であると主張する。吉野によれば、蛇の目は「光るもの」として古代日本人の感覚に訴えるものがあつたが、それが蛇の目と同じく

円形をしており、光輝く鏡と結びつけられたとされる。また、蛇はもともと「カカ」という言葉に由来し、「鏡（カガミ）」の語源は、「蛇の目（カカノメ）」にあると考えられる、ということである。そして、そこから池や沼に奉納される鏡の意味を以下のように結論している。すなわち、「蛇の象徴である鏡を、池底に沈めるといふことは、蛇のもつとも好む水に、蛇を返すことを意味する。それほどまでにして蛇の意を迎えようとする、そのことが祈雨の祭祀、あるいは呪術につながるのである」⁽⁵⁾というものである。

この場合、鏡が雨をもたらす力があるとされるのは、鏡が蛇と同一視されているからである。人々にとって、鏡が意味をもっているのは、この場合では、鏡が蛇の聖性を体現しているからにはかならない。同様に、鏡が太陽と結びつく場合は、象徴としての鏡の意味はヒエロファニーとしての太陽の有する意味と同義であり、月と結びつく場合はヒエロファニーとしての月の有する意味と同義となる。確かに、象徴にはヒエロファニーの代理をなすという面が存する。エリアーデによれば、象徴はヒエロファニーを延長（*continuation*）し、代理物となる。また、それだけではなく、ヒエロファニー化の過程を継続することができ、場合によってはそれ自身がヒエロファニーになる。このように、鏡が各々の歴史状況における具体的な宗教現象のなかで担う力は、鏡が結びつくヒエロファニーとしての諸対象に負っていると考えることができる。

しかし、それが象徴としての鏡の意味の全てであろうか。そうした場合、鏡の聖性は、太陽や月といったものの聖の様態の中へ分散し、解消してしまうことにはならないであろうか。確かに、個々の

事例は各々の聖の様態を明らかにすることによって、その宗教的意味を理解することが可能である。しかしながら、そうしたときに、諸々の多様な事例に一貫してあらわれる象徴としての鏡そのものの宗教性は、必ずしも明らかにはならないものと思われるのである。

そこには、諸々の儀礼的行為において鏡が用いられねばならない必要性と云うべきもの、すなわち鏡そのものの象徴的意味が見落とされてしまふ危険性がある。したがって、我々は、鏡そのものの聖性を追求しなければならぬ。すなわち、多様に現れ、諸対象と結びつく鏡という象徴それ自体が如何なる意味をもつか、それは何をあらわし、何を示そうとするかということが問題となるのである。そして、太陽や月や水といったものの聖性だけではなく、鏡そのものの聖性を明らかにすることこそが、象徴としての鏡の普遍的意味を理解することになるのである。

ここで、鏡がもつ力という側面ではなく(何故なら、鏡がもつ具体的な力は、鏡と結びつく諸対象の性質に帰結するから)、鏡とそれが結びつく諸対象の關係に目を向けてみると、そこに、一つの特徴が見てとれる。それは、鏡と結びついている諸対象が、たんなる自然的存在ではなく、それ自身が宗教的象徴であるということである。各々の諸対象は、本来それ自身で象徴としての意味を開示し得る。概して、宗教的象徴は、聖なるものⅡ象徴(自然的物事)―人間というように、聖なるものと人間との間にあつて両者の媒介をなすものであると言ひ得るが、鏡は、「聖なるものと人間との媒介」をなすというのではなく、それ自身媒体であるところの「宗教的象徴と人間との媒介」をなす象徴なのである。鏡は、聖なるものⅡ象

徴(自然的物事)―鏡―人間というように、言わば聖なるものと人間の間を二重に媒介するのである。

では、何故そのような二重の媒介が必要なのであるか。何故、それ自身が宗教的象徴であるものに、さらに別の象徴をもつて接近する必要があるのであるか。この問題についての示唆を、先行研究に見いだすことができる。それは、先の鏡の諸様態の分類の第二期においてみられた、仏教における荘嚴具としての鏡、あるいは懸仏(仏像に対して懸けられた鏡)についての考察である。一般に荘嚴具とは、仏像の周囲に配置され、仏堂を荘嚴するものと考えられている。しかし齊藤によれば、荘嚴具としての鏡は、単なる裝飾のために用いられたのではない。仏像の周囲に置かれる鏡、すなわち仏に懸けられる鏡は、事物としての仏像を応身と観るのに対し、仏性の本質的実態である報身をうつすという役割をもつのである。ここで注意すべきは、もともと仏像は仏、仏性の象徴であつて、仏像を崇拜することとは仏像という事物を崇拜することではなく、仏を崇拜することであるはずだということである。しかし、この事例では、仏像はあくまで事物であり、鏡にうつるものこそが仏性の実態なのである。

加えて齊藤は、西大寺(奈良市)の薬師金堂、弥勒金堂、十一面堂に奉納された鏡に関して興味深い指摘をしている。すなわちそれは、「まず、『西大寺資材流記帳』を精読すると、この諸仏を飾る鏡が、西大寺諸仏のすべての仏像に対して均等に分けて懸けられたのではなく、むしろ本尊仏のみなのである。・・すなわち西大寺の場合、鏡が特定の教典諸説にもとづいて特定の仏に捧げられたのでは

なく、逆に、鏡の対象は何仏でも指し支えないかわり、重要なことは、それが本尊仏であるか否かであったということである。しかも本尊といえ、もとよりその堂の信仰の中心であるから、その周囲にある鏡は、常に本尊と共に拝者によって強く意識され、礼拝されるべき位置にある⁽⁸⁾、というものである。

以上の二点、(一) 本来宗教的象徴であるものは、鏡にうつされることによって、その象徴的性質を発現させるということ、(二) 従って、鏡は限定されたある特定の対象と結びつくのではなく、原理的にあらゆる対象と結合し得るということを、先にまとめた事例全体に当てはめて考えてみるならば、次のように言うことができる。鏡が結びつく諸対象は、本来、たんなる自然的存在ではなく象徴である。しかし、そこに鏡を媒介させるということは、それらの象徴的存在が、鏡を通して初めて具体的な力を発現させるということである。また、鏡の本来的な性質が象徴の力を発現させるということにあるが故に、鏡は様々な宗教現象においてあらわれ、様々な対象と結びつき、様々な力を持ち得るのである。従って、鏡はたんにそれが結びつく諸々の象徴と同一視されることによって象徴と見なされるのではないと言わねばならない。象徴としての鏡の普遍の意味は、実は「うつす」ということにあるのである。

したがって、鏡の象徴の具体的な意味が、結果的に鏡に結びつく諸対象の「聖性」と融合し、同一視されることはあつても、それは、鏡が「うつす」という性質を有する象徴であるという理由による。象徴としての鏡の意味は根本的には「うつす」ことであり、これが鏡の普遍の意味である。すなわち、「鏡は聖なるものをうつす」という「普遍的基層」がここに把握されたと言える。

こうして我々は、「うつす」ということにおいて、鏡の諸様態を統合的に把握する端緒を得た。先に見てきた鏡の諸様態が、ともすれば並列的で、一貫性をもち得なかつたのは、「うつす」という事態そのものが象徴的な事柄であるということを見落としていたからに他ならない。そしてここに、鏡が結びつく諸対象がもつ諸々の意味に還元してしまえない、鏡独自の意味世界があるということが言える。我々は、「うつす」ということが象徴的な出来事であると捉えた場合、そこに、鏡と結びつく他の諸々の象徴の意味と簡単に同一視してしまえない、象徴としての鏡の独自性を見出すのである。こうして問題は、鏡における「うつす」ということの意味はどのようなものであるかということになる。

二 象徴的事態としての「うつす」ことの意味

象徴としての鏡における「普遍的基層」として「鏡は聖なるものをうつす」ということが取り出されたが、それはそのままでは意味が不明である。この表現は、鏡の、あるいはうつすということの通常の意味では理解することができない。何故なら、通常、鏡にうつるものは具体的な実体の映像であつて、目に見えない聖なるもののようなものではないからである。象徴としての鏡の意味の理解という作業を完成させるためには、そのままでは理解不能な意味を新たな視点の下で救出しなくてはならない。すなわち、「鏡は聖なるものをうつす」ということが指示する次元を獲得することを通して、そこにあらわれる宗教的世界及び宗教的人間の独特な存

在様態を見出すことが要求される。これは、宗教現象学における解
釈学的側面において主題化される問題である。

ここで、先に事例の考察を眺めつつ、「うつす」という象徴的事
態に着目して、鏡の意味を考えてみると、そこには以下の三つの要
素があると言える。

(一) 二重世界の境界としての鏡

本来宗教的象徴であるものが、鏡に「うつる」ことによって、そ
の象徴性を発現させるということは、鏡が自然的事物と理性との、
すなわち、自然的、物理的世界と宗教的世界との境界となっている
ということである。世界は、鏡を境界として二重化するのである。
したがって、まず第一に重要なのは、境界としての鏡は「うつす」
ことによって、不可視の世界をあらわにせしめるということである。
すなわち、「うつす」ということは、鏡に「うつされる」もの
の二重性を発現させる「契機」となるのである。先に、その端的な
例として縣仏をあげた。そもそも仏像自体が象徴なのであるが、人
間は自らの有限性の故に、それを偶像に転落させてしまう危険性を
もつ。そうしたなかで、鏡は、ともすれば見失われてしまう不可視
的世界を「うつしだす」境界であるのである。この二重世界の境
界としての鏡の特性は、鏡が関係する全ての宗教現象において
は、鏡と関わっているものがそれ自身で本来ヒエロファニーである
ということとして見出される。

この鏡の「うつし」における、世界の二重化という事態は、象徴
の構造そのものと深く関わっている。通常、人間は言語的世界に生き

ていると言い得るが、象徴の特性は、この言語的世界を破るところ
にある。ここで、人間の経験作用の在り方を少しみてみたい。

我々の経験世界の根底にある言語以前の領域は、全く混沌とした
無秩序の世界ではない。我々が見たり聞いたりする事物や音は、そ
れ自身何の意味もない、全く混沌とした、純粹に物理的な物質や音
の集合や連続ではない。我々の経験における根源的世界は、直接に
無媒介的に把握されるのではなく、既に何らかの類型によって分節
されている。すなわち、世界はその顕現において、すでに一定の構
造を有している。例えば、「われわれが聴いているのは初めから
「ドアの閉まる音」「バイクの爆音」あるいは「得体のしれぬ音」
として(85)解釈されてしまった音¹⁰⁾である。つまり、「経験の第
一次の場面は、即時的与件との直接無媒介的接触ではなく、すでに
或るものがそういうものとして一定の意味解釈を受けて現出するこ
とを基本要件とする」。すなわち、人間の原初的経験世界は、すで
に前言語的に意味分節されているのである。人間が原初的な経験世
界の分節化を行う能力、すなわち前言語的分節能力をもち得ないと
したら、一切の認識は不可能となる。

しかし、分節された原初的な経験世界は、そのままでは単なる個
人の意識における経験(出来事)に過ぎないので、それは言語(意
味)となって表現され、伝達されなくてはならない。経験世界は言
語にうつしかえられ、(ここではじめて、「出来事」が「意味」と
なって表出する)、他者との間で相互に伝達され、やがて社会や共
同体の間で共通な意味として承認され、浸透するに至る。この言語
のレベルにおいては、「言語の習得とは、その言語圏の文化的価値

体系、即ち思考と行動に関する共同主観的枠組みの受容に他ならない⁽¹²⁾。それは「日常言語」の世界であり、通常我々が生き、そこにおいて世界と自己とを理解しているような世界である。従って、その限りにおいて、人間は決して言語の地平を完全に脱することはできないと言ひ得る。そして、この「日常言語」の世界は、「概念言語」の世界に移行する。「概念言語」は、「日常言語」においてはなお残っている意味の共示性を排除することで一義性を獲得しており、なおかつ「日常言語」においてみられる知覚世界との直接的關係を離れて、論理的で明確な意味規定を得ることによって、発話場を越えた普遍性と客観性を獲得するのである⁽¹³⁾。

ここで注意しておくかなくてはならないのは、そもそも原初の類型（前言語の意味分節）の意味は、固定された一義的なものではなく、人によって、また時と場合によって常に流動し、様々な陰影を發しているということである。原初の経験は、常に現在の的であり、その都度、新しく世界に開かれていく。従って、原初の経験の全てが言語化されるわけではない。そもそも、経験の全体をそれ自体として言語化することは不可能である。言語が伝えるものは意味であつて、出来事そのものではないのである。言語は経験世界の表層を固定し得るに過ぎない。そして、それが「日常言語」となつて共同主観の世界に投企され、「概念言語」へ至る過程において、さらに一義的、客観的なものに固定されていく。そして、我々は、「日常言語」の世界、および「概念言語」の世界、すなわち言語によって組織された既成の意味体系の中に生きること、原初の世界との接触を失つていくのである。象徴が突き破るのは、明証的、一義的

なものとして、あるいは唯一、絶対的なものとして構成されており、その内に我々が不可避的に組み込まれているところの、「日常言語」及び「概念言語」の世界観、すなわち、「日常言語」や「概念言語」と結びつくことによって、固定され、一義化された意味の体系に他ならない。この限りで、鏡の「うつし」の意味は、一義的、表層的な言語の世界を破つて、世界の二重性をあらわにするところにある。

こうして、厳密には、象徴としての鏡そのものの意味は、諸々の具体的などヒエロファニーのそれであるというよりも、ヒエロファニーをヒエロファニーたらしめるということ、すなわち、境界として不可視の世界を現成させるということにあるのである。だからこそ、鏡は太陽であり、同時に月でもあり、木でもあり、水でもあり、蛇でもあり、諸仏でもあり得るのである。構造的に見るならば、ヒエロファニーをヒエロファニーとして「うつす」が故に、鏡自身がヒエロファニー化するのであつて、その逆ではない。何よりも、鏡の意義は「うつす」ことによって、不可視の世界を現成させることにある。

(二) 映像への聖性の転移

鏡にうつつた像は、たんなる映像ではなく、実在性をもっている。それ故にこそ、鏡（にうつつた像）が、具体的な力を發揮するのである。鏡に映つた像が実在性をもつということは、そこには聖なるものが宿るということである。

例えば鏡が太陽や月と同一視されるということ、鎮魂を目的とし

て、海神や産土神、あるいは諸仏に鏡を捧げるといふことは、それらの聖なるものがあらわれると共に鏡に宿るといふことである。聖なるものは、「うつる」ことによって、言わば鏡に「転写」する、あるいは自らを「分け与える」。すなわち「映る」のである。そして事例を眺めたとき、この「映る」といふことには、空間的「映し」と時間的「映し」という二つの側面が含まれていることが指摘され得る。⁽¹⁵⁾

(三) 世界への映像の転写

鏡は「うつす」ことよって可視の世界と不可視の世界の境界となり、そこに不可視なるものを転写させる、すなわち「映す」が、さらに、そこに生れた境界においては、可視の世界と不可視の世界が移行可能なものとして結ばれている。聖なるものとして見なされるのは、鏡にうつった像だけではなく、鏡にうつされている実体も含まれているのである。何故なら、鏡が宗教現象において具体的にもち得る力は、何よりも鏡と結びつく対象がもつ力にほかならないからである。鏡に「うつされた」可視の対象は、鏡に「うつった」時点で、鏡に「映った」不可視的存在状態を帯びている。すなわち、鏡の「うつし」には、「匂いがうつる」であるとか「風邪がうつる」といったような表現にみられるような移行という意味、言わば、「転写」という意味が含まれている。鏡の「うつし」は、境界を生み出すと同時に、その境界を踏み超えさせ、それによつて、可視の対象そのものが不可視的存在状態を帯びるのである。(映像への聖性の転写)が、言わば、あちら(対象・例えば太

陽)からこちら(鏡)へという方向性をもつならば、(世界への映像の転写)はこちらからあちらへという方向性をもっている。ただし、この場合の可視の対象は、すでにたんなる可視的存在ではなく、不可視的存在状態のあらわれであるが故に、こちらからあちらへというよりも、むしろ、こちら(鏡)からあちら(可視の対象)のさらにあちら(可視の対象の不可視的存在状態)へという方向性であると云わねばならない。

こうして、「うつす」という性質をもった鏡の意味として、上記の三つの要素を捉えることができるのであるが、この三つの要素は、不可分なものとして結合している。(二重世界の境界としての鏡)は、これなくしては、そもそも鏡が諸々の宗教的象徴と結びつかなくてはならない必然性をもたないが故に、もつとも根本的であると云える。しかしながら、鏡にあらわれた聖性が実際にその力を發揮し得るためには、(映像への聖性の転写)と(世界への映像の転写)の要素が不可欠である。さらにこの後者二つの要素間の関係に目を転じてみると、そこには循環の関係がみられる。すなわち、鏡に諸対象の聖性が宿る、「映る」といふことが起こるためには、諸対象はヒエロファニーである必要があるといふことになるが、一方、諸対象がヒエロファニーであるためには、鏡に「映った」聖性が諸対象に転写することを要求するのである。すなわち、両者は各々一方だけでは存立し得ない要素であり、同時に発現することを相互に要求しているのである。しかも、両者の要素は、そもそもの発現の源を(二重世界の境界としての鏡)の性質に負うている。鏡

の「うつし」の三要素は、(一)二重世界の境界としての鏡を土台としながら各々が相互に補充しつつ、同時に発現するのである。したがって、鏡の「うつし」の象徴的意味は多価的であり、しかも同時性を有する三つの意味の全体であると言える。鏡は、この三つの側面をもつ「うつす」という象徴としての鏡独自の意味を根底に有し、諸々の象徴と結合することで、多様な意味をもち得るのである。

むすび

以上見てきたように、鏡は、自然や事物といった対象の存在様態を、「うつす」ことよって二重化し、鏡面に聖なるものとしての対象を宿らせ、そこに「うつつた」不可視的な存在様態を可視的对象に転写する。世界は鏡の「うつし」によつて二重化され、聖化されるのである。宗教的人間にとつて、そもそも世界が本質的に象徴によつて構成された二重世界であるならば、鏡とは、「うつす」という性質を有し、そこに世界の存在様態の二重性を発現せしめるが故に、宗教的世界そのものの象徴であると言ひ得るのである。

他方、人間の存在様態が、鏡の「うつし」によつてあらわれた世界の聖性に参与し得る次元を有するということは、人間の存在そのものもまた二重性を有しているということを示している。例えば、鏡が自己の身代わりとして池や沼に奉納されるということ、すなわち、鏡が自己の魂の象徴と見なされるといふことは、人間の存在そのものも、鏡の「うつし」において二重化されているということである。さらに、その二重化され、鏡に「うつされた」自己の存在の次元は、同じく鏡に「うつされた」事物の聖性と作用しあう共通の

地平にある。すなわち、人間は自己を鏡に「うつす」ことで、また、鏡に「うつつた」聖性を自らが帯びるという在り方において、言わば「自己を象徴化する」のである。そのとき、世界と人間の存在様態は共通の次元を有しているだけでなく、それが鏡の「うつし」における相互の転写によつて、言わば両者の存在様態が相互に交換されるのである。それ故に、鏡を用いた儀礼が、それに参与する人間に対して力をもち得るのである。したがって、鏡は、「うつす」ことにおいて聖なるものと人間存在が出会ふ場となる。

事物が鏡に「うつされる」ことによつて象徴となるということ、そうした象徴の構成する世界、すなわち「象徴的世界」において人間存在が自らの生を営むということ、あるいは、世界の象徴性を自らの生において引き受けているということとは、他方で、そうした「象徴的世界」のうちで営まれている自らの生そのものを象徴的なものとして捉えているということである。したがって、それは、人間自らの存在が「象徴的世界」と同じ二重性をもつ「象徴的人間」であるということの意味している。この次元において、事物存在や自己存在の関係は、たんなる主体と客体という二元的なものではなくなり、同じ二重世界の二重性のうちに包摂されている。すなわち、世界も人間も共に「象徴的存在」なのである。そして、このことをあらわにするのが、鏡の「うつし」である。鏡は「うつす」ことによつて、世界と人間の存在の二重性をあらわにし、そこにおいて両者の媒介の場となる。世界と人間は共に二重の存在構造をもつものとして、鏡の「うつし」に収斂される。それは、先に述べたように、鏡は宗教的世界の象徴であると同時に、二重性を有する人間

の存在様態そのものの象徴でもあるということなのである。鏡は「うつす」ことにおいて、世界と人間の存在における二重性の境界でもあり、また、世界と人間との間の境界でもある。しかも、それは、たんなる境界であることに止まらず、両者を自らの「うつし」のうちに収斂させ、存在様態を相互に交換させる開かれた境界である。ここに、鏡が様々な儀礼において多様に用いられる理由があり、しかも、他に還元され得ない、象徴としての鏡独自の意味があるのである。

註

(1) 長谷正當、『象徴と想像力』、創文社、一九八七、一一七—一五八頁。

(2) 齊藤孝、「古代の社寺信仰と鏡」、森浩一編、『日本古代文化の探求・鏡』、社会思想社、一九七八（昭和五三年）。

(3) 参照した主な先行研究に以下のものがある。

森浩一編、前掲書。

青木豊、『和鏡の文化史—水鏡から魔鏡まで—』、刀水書房、一九九二。

菅谷文則、『日本人と鏡』、同朋舎出版、一九九一。

二宮正彦、『古鏡の祭祀的一考察』、『神道史研究』第一七卷、第五号、神道史学会、一九六九。

吉野裕子、『蛇—日本の蛇信仰—』、法政大学出版社、一九七九。

景山春樹、「御正体と曼荼羅」、大場磐雄責任編集、『神道考古学講座・第四巻・歴史神道期』、雄山閣、一九七五。

大場磐雄、「鏡ヶ池」、大場磐雄責任編集、『神道考古学講座・第五巻・祭祀遺跡特説』、雄山閣、一九七二。

(4) 日本で発見された最古の鏡は、多紐細文鏡と呼ばれる銅製の凹面鏡である。これは、弥生時代（紀元前二世紀末）のもので、中国からもたらされた。この鏡は、墓に埋納されていたことから、死者儀礼と関わっていたものと考えられているが、詳細は明らかでない。これ以前に、日本に鏡があつたかどうか（銅製でなくとも、石を磨いたものや土器などに水を入れて水鏡として用いられたものが存在したかどうか）ということについては、資料的に不明である。鏡についての文献資料としては、『古事記』における記事が最も古く、ここでは明らかに儀礼のなかで鏡が用いられていたとわかる記事がある。そこでは、鏡は、神の出現に際して捧げられるものとして用いられる。もとより、全ての鏡が宗教的鏡であるとは限らないであろうが、考古学的、歴史的資料による限り、日本においては、鏡は、その出現の当初は宗教的な意味あいが強いものであったと推測される。

(5) 吉野、前掲書、九四—九五頁。

(6) Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, translated by R. Sheed, Sheed and Ward, London, 1993, (1958), pp. 556-558.

(7) 齊藤は、事物としての仏像 \parallel 応身、仏性としての鏡像 \parallel 報身という対応関係の根拠を、『大安寺縁起』の「…宜しく大鏡を以つて仏前に懸け、其の映像を拝すべし。…其の形を見れば応身の跡也。其の影を窺えば化身の相也。其の空なるを觀するは

法身の理也。…」という記述に見出している。前掲書二九七頁。

(8) 齊藤、前掲論文、二九九―三〇〇頁。

(9) 鏡がもつ境界としての性質は、鏡の語源にも含まれている。「鏡」という漢字の原字は「竟」であり、語意は時間や状態の終わり、空間における境界、境目を意味する。これに鏡の材料が銅であったことから金偏がついて「鏡」となったとされる。また、「かがみ」という言葉のもととの発生は「影見」からとも「赫見」からとも言われている。「赫」は激しく光輝く様を表す。「影」は文字どおりの影のことであるが、一方では光のことを意味する場合がある。さらには、人目にあらわにならないところ、密かなところ、実体がないのに目の前に浮かんでいる姿、助け、庇護、恩恵といった多様な意味をもっている。「赫」や「影」がいったい何を意味するのかということ、さらにつきつめてみる必要があるが、少なくとも「影」をうつつしだす鏡は、不可視のものを可視の領域に現成させる境界としての意味をもっていると考えることができよう。青木、前掲書、二頁。小南一郎、「鏡をめぐる伝承―中国の場合―」、森浩一編、前掲書、二二二頁。中村幸彦・岡見正雄・阪倉篤義編、『角川 古語大事典 第一巻』、角川書店、一九八二。大槻文彦、『新訂 大言海』、富山書房、一九七六(一九五六)。「大字源」、角川書店、一九九二。白川静、『字通』、平凡社、一九九六。

(10) 古東哲明、「非言語と言語」、『新・岩波講座二 哲学 ―経

験 言語 認識―』、岩波書店、一九八五、一八三頁。

(11) 前掲書、一八三頁。

(12) 棚次正和、「宗教言語に関する一考察」、『宗教のことは―宗教思想研究の新しい地平―』、鶴岡賀雄・島園進編、大明堂、一九九三、二二頁。

(13) 「日常言語」、「概念言語」という言葉とその概念は、前掲論文における説明を援用した。前掲論文、二二―二五頁参照。

(14) リクルは、「全ての言述が出来事として実現されるならば、全ての言述は意味として理解される。」と言う。Paul Ricoeur: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Fort Worth, 1976, p. 12.

(15) 空間的「映し」としては、太陽や月といった地上と空間的距離のあるものが鏡に宿るということ、あるいは、病氣平癒を祈願する信仰者が、自らをうつつした鏡を行者に託して、遠方の聖地に運んでもらい、その効力を得ようとするといった例がある。また、時間的「映し」としては、『更級日記』にあるように、鏡を寺に奉納した奉納者の未来という、時間的に隔たったものがうつつしだされるといった例がある。(いで・なおと 筑波大学大学院博士課程哲学・思想研究科)